

Dualidad del lenguaje y perfiles de diálogo en los poemas hispánicos medievales del Ms. Esc. K-III-4 (*Libro de Apolonio, Vida de Santa María Egipciaca, Libro de los tres reyes de Oriente*)

Duality of language and dialogue profiles in the MS K-III-4 hispanic medieval poems (Libro de Apolonio, Vida de Santa María Egipciaca, Libro de los tres reyes de Oriente)

CARINA ZUBILLAGA

Departamento de Letras
Universidad de Buenos Aires
Puan 480. Buenos Aires, 1406. Argentina
secrit@conicet.gov.ar

RECIBIDO: 14 DE SEPTIEMBRE DE 2015
ACEPTADO: 13 DE NOVIEMBRE DE 2015

Resumen: El presente trabajo analiza las instancias de diálogo presentes en los tres poemas que integran el Ms. K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, el *Libro de Apolonio*, la *Vida de Santa María Egipciaca* y el *Libro de los tres reyes de Oriente*, para determinar cómo esos diálogos conforman los poemas de manera paralela a las secuencias narrativas, además de definir perfiles dialógicos que caracterizan a los protagonistas de esas historias como hombres y mujeres virtuosos, cuyas palabras son palabras verdaderas, sabias e incluso santas. Empleando el marco de las tradiciones discursivas y los recientes análisis sobre el lenguaje redimido

frente al lenguaje caído en el abordaje de la hagiografía medieval, la misma naturaleza dialógica, que es parte y referencia de la dualidad del lenguaje humano, revela en el análisis el carácter trascendente que adquiere el lenguaje en la conformación manuscrita unitaria. En conclusión, el análisis muestra una progresión en la intensidad del mensaje cristiano en los diálogos, del *Libro de Apolonio* al *Libro de los tres reyes de Oriente*, que permite avanzar en una lectura unitaria del código.

Palabras clave: Diálogo. Narración. Lenguaje. Compilación medieval. Poesía clerical.

Abstract: This paper analyzes instances of dialogue in the three poems that comprise the K-III-4 Escorial MS: *Libro de Apolonio*, *Vida de Santa María Egipciaca* and *Libro de los tres reyes de Oriente*. The objective is to determine how dialogues construct the poems along with the narrative sequences and to define dialogic profiles that characterize the protagonists of these stories as virtuous men and women whose words are true, wise and even holy. Using the framework of discursive traditions and recent analysis of the theme of redeemed ver-

sus fallen language in medieval hagiography, this analysis reveals the transcendent nature that language acquires through dialogic sequences reflecting the duality of human words. In conclusion the analysis shows a progression of intensity of the Christian message in the dialogues from the *Libro de Apolonio*, to the *Libro de los tres reyes de Oriente* and thus advances a unitary reading of the manuscript.

Keywords: Dialogue. Narration. Language. Medieval compilation. Clerical poetry.

En muchos textos medievales, la interacción dialógica define el avance de una historia de manera complementaria a la voz narrativa, siempre más fija y estable. En la variación de las voces del diálogo, y de los perfiles que es posible delimitar a partir de esas voces, se percibe con claridad la dualidad constitutiva del lenguaje, cuyo análisis en los textos hispánicos del Ms. K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial será el eje del presente trabajo, avanzando desde la consideración singular de los poemas al sentido unitario que adquieren en su particular conformación manuscrita.

Este códice de fines del siglo XIV reúne tres poemas castellanos de principios del siglo XIII, todos de naturaleza clerical y de una orientación semejante evidente en su conformación unitaria, a pesar de las formas estróficas y tradiciones textuales y genéricas diferentes de las que proceden: mientras el poema que principia el códice, el *Libro de Apolonio*, pertenece al conocido como *mester de clerecía* –escuela poética basada en el tetrástico monorrimo de versos alejandrinos– y actualiza una historia de materia antigua, tanto la *Vida de Santa María Egipciaca* como el *Libro de los tres reyes de Oriente* están escritos en los pareados irregulares cercanos a la tradición más popular de la poesía religiosa o concretamente hagiográfica del periodo. La naturaleza unitaria del manuscrito, asentada básicamente en la semejanza temática de los personajes e historias narradas, ha sido señalada en general por los editores de cada uno de los tres poemas por separado, además de por los trabajos esenciales de Deyermond (1989) y Beresford (79-102) al respecto, pero es el propósito de este trabajo ahondar en la conformación codicológica estructural del lenguaje como lazo entre los hombres y de estos con la divinidad, conforme a una consideración global del manuscrito relacionada con mi edición del Ms. K-III-4 en su conjunto (Zubillaga).

A partir de la perspectiva de la pragmática histórica,¹ el análisis de los perfiles dialógicos resulta orientativo de la ejemplaridad hecha palabra de los santos o de otras figuras virtuosas, como demuestran por ejemplo los trabajos de Schrott sobre el discurso de los santos en los poemas de Berceo, empleando como marco el sistema de competencia lingüística elaborado por Coseriu (1992) y el concepto de tradiciones discursivas desarrollado, entre otros, por Kabatek (8-10) y Koch (53-65); o, de manera similar, el abordaje de la santidad en relación con el lenguaje también en los poemas de Berceo por Kelley, a partir esencialmente del enfoque del lenguaje redimido frente al lenguaje caído.²

Las reglas universales del lenguaje funcionan, en los diferentes contextos culturales y en general históricos, de maneras siempre singulares, lo que en los textos del Medioevo de naturaleza clerical que me ocupan define tanto discursos netamente humanos, pero imbuidos del carácter verdadero de la palabra sagrada, como interacciones directas del hombre con la divinidad. Particularmente en los diálogos presentes en los tres poemas del Ms. Esc. K-III-4, la alteridad propia del lenguaje da cuenta de la dualidad constitutiva del discurso clerical que conforma una literatura española de principios del siglo XIII donde los componentes cultos y los populares, así como las referencias a la escritura y a las interacciones orales, nutren una práctica literaria deudora de su naturaleza y función religiosa ejemplar.

En su paso del latín a las lenguas vernáculas, y en muchas ocasiones –como en los textos que integran el códice K-III-4– de la prosa al verso, las leyendas hagiográficas y los relatos piadosos actualizan lo doctrinal mediante recursos poéticos de impacto tanto visual como verbal. Es así que las descripciones, por un lado, y los diálogos, por otro, se incorporan en los poemas para configurar una ejemplaridad más cercana al devoto cristiano o al lector, figuras –en este tipo de historias– de naturaleza semejante.

En el *Libro de Apolonio*, la primera vez que el héroe emite palabra lo hace resolviendo la adivinanza impuesta como pregunta por el rey Antioco a los pretendientes de su hija; lo conocemos, de ese modo, como un héroe capaz de resolver los enigmas verbales, por difíciles o complejos que sean, como es el caso de esta adivinanza que deja al descubierto el vergonzoso incesto entre el rey y su hija:

Dixo: “Non debes, rey, tal cosa demanar
que a todos aduze vergüença e pesar;

1. Ver Ridruejo para un acercamiento a los lineamientos básicos de la pragmática histórica.

2. Ver Wasserman/Roney para profundizar en este tema.

esto, si la verdat non quisieres negar,
entre tú e tu fija se deve terminar.

Tú eres la raíz, tu fija el çimal;
tú pereces por ella, por pecado mortal,
ca la fija ereda la depda carnal,
la qual tú e su madre aviedes cominal”. (24-25)³

La respuesta acertada de Apolonio clausura la continuidad del diálogo, ya que Antioco se enoja y niega que la solución sea la correcta; esa palabra cierta del héroe es calificada por el narrador, por el contrario, en términos proféticos, que la igualan a la verdad religiosa: “Fue de la profecía el rey muy mal pagado; / lo que sienpre buscava ya lo haviá fallado” (26ab).⁴ Frente a la adivinanza, emblema de la ambigüedad del lenguaje humano, el reconocimiento de la verdad ubica a Apolonio como intérprete no solo en el lugar del héroe letrado capaz de resolver enigmas verbales, sino que lo dota de un carácter sacro ligado al conocimiento profético y, por lo tanto, provisto de un valor trascendente.

Hacia el final del poema, las adivinanzas que Tarsiana le presenta, y que el héroe otra vez responde, forman parte de un aparente juego verbal que posibilita en verdad la anagnórisis entre el padre y su hija, a través del diálogo donde uno y otro se descubren a partir de lo que dicen e, incluso, de lo que callan.

Las adivinanzas, parte de un acervo tradicional que remite a historias y referentes compartidos y conocidos por todos,⁵ funcionan en el contrapunto pregunta-respuesta como un presunto entretenimiento con el que la juglaresa busca sacar a Apolonio de su dolor, pero que en el paso de la memoria colectiva a la personal en realidad sientan las bases dialogales para que ambos puedan reconocerse a partir de sus palabras.⁶ En este sentido, aunque la anagnórisis se concreta

3. Todas las citas del poema corresponden a la edición de Zubillaga del códice en su conjunto, indicándose a continuación de cada una el número de estrofas y/o versos correspondientes.

4. Alvar propone en su edición reemplazar el término “profecía” por “respuesta”: “Lo evidente es que no se trata de una *profecía*, sino de la solución de un acertijo, por tanto creo que *profecía* es voz inoportuna aquí” (1976, II, 29).

5. Como señala Deyermund, “la adivinanza se encuentra muy a menudo en la literatura culta, así como en el folklore; muy frecuente también es el influjo mutuo entre las adivinanzas populares y las cultas” (1968-1969, 137).

6. Estas adivinanzas se dan en grupos de tres en tres, completando las nueve totales entre las estrofas 502-23. Clark las estudia en relación con las presentes en la *Historia Apollonii regis Tyri* –el texto latino del siglo X fuente del poema hispánico– y con los enigmas de Sinfosio –la principal fuente de las colecciones de adivinanzas medievales–.

una vez respondidos todos los enigmas, y no en el entretanto, cada uno de los objetos por los que Tarsiana pregunta tiene un significado específico y personal en las aventuras de Apolonio; no casualmente la mayoría remite al agua, el escenario básico que dinamiza la aventura en el poema, de modo que las primeras seis –de las nueve adivinanzas totales– tienen como objeto el río, el carrizo, las naves, los baños, el ancla y la esponja. El terceto final, que incluye el espejo y las ruedas como representación tal vez de lo mutable de una vida humana que se refleja en todos por igual, refiere en la séptima adivinanza a la pelota como objeto cercano a Apolonio.⁷ Esto queda claro en su respuesta a la adivinanza en sí misma, que resume un suceso previo acaecido en su arribo a la corte de Pentápolis en lugar de nombrarla:

Quando en Pentápolin entré desbaratado,
si non fuesse por essa andaría lazdrado;
fuy del rey Architrastres por ella onrado,
si no, non me oviera a yantar conbidado. (519)

La remisión a la pelota, refiriéndose a ella de modo perifrástico a partir de un hecho del que los oyentes o lectores del poema han sido testigos, pero que de ningún modo Tarsiana podría conocer, define a ese diálogo –que pareciera en principio un entretenimiento sin consecuencias en la historia– como la verbalización de la historia personal en la historia colectiva de las adivinanzas, lo que subraya la inminencia del reencuentro familiar a través de la noticia indirecta de un pasado no compartido que está a punto de descubrirse y que ya está presente allí de manera velada para los interlocutores de ese diálogo. Como señala Grieve, “the agonistic play is verbal and impersonal, at first, when the riddles represent collective memory, but then they later become the key to personal memory leading to their reconciliation” (158).

Este juego verbal entre Tarsiana y Apolonio, que representa más de lo que en principio puede suponerse, también se da –en su carácter agonal– en la segunda de las historias del código K-III-4 –la *Vida de Santa María Egipciaca*– entre María de Egipto y el monje Gozimás que la encuentra en el desierto, no ya mediante adivinanzas que preanuncian la anagnórisis, sino a través de una disputa sobre la santidad en la que cada uno no busca establecerse como el más santo

7. Para Rodríguez Temperley, estas tres adivinanzas finales constituyen “el preanuncio de la anagnórisis, donde se restablecerá el orden alterado y se develará la incógnita de las identidades” (22).

sino, por el contrario, dejar al otro como representación privilegiada de la santidad.⁸

La disputa entre María de Egipto y el monje Gozimás no es, en este sentido, tampoco lo que parece, como las adivinanzas entre Apolonio y Tarsiana no son un mero entretenimiento verbal. La naturaleza agonal del diálogo reproduce la dinámica del encuentro: el monje ve a la mujer e intenta alcanzarla (“Quando el santo omne vio la figura, / allá va a grant pressura”, 960-61),⁹ pero María huye de él (“Quando María lo vio venir, / luego començó de foír”, 962-63); la persecución sobreviene, de ese modo, en una serie de avances y retrocesos físicos que solo dilatan el verdadero encuentro.

Las primeras palabras directas de María después de su conversión y proceso penitencial son estas que dirige a Gozimás, que a la vez inician y pautan la posibilidad de su diálogo; esas palabras funcionan como un indicio claro de su lograda santidad, ya que son en sí mismas un milagro, el primero de la santa, que conoce el nombre del monje sin habérselo dicho antes ni él ni nadie:

Señor, dixo ella, de Dios amigo,
muy de grado hablaría contigo,
que sé que buen consejo me darás,
que tú as nombre Gozimás. (989-92)

Cada uno demanda a continuación la bendición del otro, considerándolo más digno. María aduce la condición clerical de Gozimás (“Tú eres clérigo misacantano / e pones tus manos en l’altar”, 1041-42), centrada en el milagro de la consagración (“El pan deviene la su carne, / el vino torna en la su sangre”, 1045-46), en tanto Gozimás da cuenta de las innegables señales de santidad de María (“Yo veyo grandes señas, / mas daquí non me levantaré / si la graçia non he”, 1058-60). Ambos elevan luego una oración a Dios, complementando sus palabras y confirmando de esa manera el carácter agonal aparente de su diálogo previo, hecho de humildades y coincidencias antes que de palabras enfrentadas.

8. La leyenda de la pecadora arrepentida sufre un cambio significativo en su paso a las lenguas vernáculas; este poema hispánico del siglo XIII, que traduce la francesa *Vie de Sainte Marie l’Égyptienne* del siglo XII, representa la versión occidental de la historia, en la cual María se convierte en protagonista de un texto que relata su vida en tercera persona y en estricto orden cronológico como un proceso de santidad. Para profundizar en la transformación de la versión occidental con respecto a la versión oriental previa de la leyenda, ver Robertson (1980).

9. Todas las citas del poema corresponden a la edición de Zubillaga del código en su conjunto, indicándose a continuación de cada una el número de versos correspondientes.

Mientras María comienza la plegaria dirigiéndose a “Dios, Criador” (1073), el monje le dice “ay, Señor qu’en çielo seyes” (1082); en tanto la santa le pide “de nuestros pecados nos faz perdón / e danos la tu bendición” (1079-80), Gozimás del mismo modo clama “si a Tú plaze o Tú lo quieres, / faznos perdón, que Tú lo tienes” (1083-84).

Frente al pedido posterior del monje de que María le cuente su vida (“Dí-mela en confesión, / que Dios te faga perdón”, 1143-44), la santa le responde afirmativamente (“En tal guisa será contada / que non se çelará hí nada”, 1147-48). Pero, avergonzada, cae a sus pies y nuevamente la disputa verbal sobre la santidad de uno y otro se reitera, cerrando un diálogo en el que Gozimás la considera inigualable (“nunqua yo tu par vi”, 1171) y ella le pide consejo conforme a su posición (“Quando Dios a ti me á mostrada, / por ti quiero seer consejada”, 1180-81).

Las palabras finales de María en este primer encuentro vuelven a ser en sí mismas un milagro, como las iniciales, ya que profetizan en detalle cómo será su reunión siguiente, después de una enfermedad que afectará al monje (“Mas quando verná aquel tiempo, / enfermo serás, tenlo por çierto”, 1182-83), y de la que sanará luego (“Quando pasará la quarentena / e verná el día de la çena, / tú serás sano como yo cuido”, 1198-200) para darle a la anacoreta la comunión (“A flumen Jordán a la ribera, / hí me fallarás o ý me espera”, 1210-11).

En su segundo encuentro, un año después, la comunión ansiada por la santa se concreta en forma dialógica, destacando el componente verbal del milagro de la consagración:

“Dueña, dixo de plan,
esto sepas que es pan:
es cuerpo de Jhesu Christo,
que por nós priso martirio,
e priso muerte e pasión
e dionos grant salvación.
¿Creyes esto, amiga mía?”
“Bien lo creyo, dixo María.
Por la grant culpa que Adam fizo,
por la mançana que misso,
aquesta sangre nos á Él dada,
loco es qui la tiene en nada”. (1260-71)

Las últimas palabras de María vuelven a anunciar proféticamente el encuentro final entre ambos: el momento en el cual el monje la descubrirá muerta y enterrará su cuerpo (“Mas a ese logar / on me falleste primero, / hí me fallarás”, 1296-98).

Así como el proceso de santidad de María Egipciaca está representado en el poema por la descripción retórica de su juventud pecaminosa y su posterior vejez penitente, en dos retratos que contrastan –en un antes y un después– su cuerpo como imagen de su camino interior, el componente altamente retórico del diálogo entre María y Gozimás¹⁰ se hace efectivo también a través de oposiciones que convergen, sin embargo, en la liturgia de la comunión que legitima tanto su encuentro como la santidad de la mujer.¹¹

El desarrollo del diálogo entre la anacoreta y el monje, uno de los elementos dramáticos incluso reforzados en la *Vida de Santa María Egipciaca* frente a su fuente francesa,¹² permite encauzar la relación de María y Gozimás a un terreno trascendente, a partir de los términos religiosos que primero parecen separar pero que terminan uniendo a uno y otro como figuras necesariamente complementarias de la religiosidad cristiana del periodo. Tanto Swanberg (1982-1983, 66) como Robertson (1987, 75) explican la relación entre ambos en el poema francés como una conexión amorosa, conformada según los parámetros del código cortesano; el poema hispánico, en cambio, subraya la descarnalización de esa relación tanto en sus reacciones físicas ante la presencia del otro como, fundamentalmente, en el contenido y sentido espiritual de sus palabras.

La dramatización del proceso de conversión, arrepentimiento y penitencia, apreciable tanto en los retratos como en los diálogos que la versión occidental poética incorpora frente a los textos latinos en prosa, detiene la acción y permite visibilizar esos cambios de manera más directa e impactante por parte de los fieles-lectores de estas historias de penitentes, revelando de esa forma su impronta didáctica; como plantea al respecto Seidenspinner-Núñez, “the harlot-saint legends –more immediately and directly than teaching or sermonizing– commu-

10. Ver Kassier para un recuento detallado de los dispositivos retóricos del poema, en comparación con la fuente francesa (467-80).

11. Delgado indica, a este respecto, que “Zósimas no sólo señala el fin de la vida penitente de María, sino que le otorga validez y la circunscribe a los preceptos invocados en Letrán en relación con los sacramentos de la confesión y eucaristía” (52).

12. En su análisis comparativo de los dispositivos líricos en el poema francés y el español, Swanberg declara: “Unlike the French poem, the Spanish contains a number of elements characteristic of the *juglaresque* tradition: summaries of action, repeated verses, extended dramatic devices such as dialogue and prayer” (1979, 340).

nicated doctrine to the reader or listener as concrete experiences to be shared rather than as abstract concepts or theories” (100).

En el *Libro de los tres reyes de Oriente*, el último de los poemas que integra el códice K-III -4, la contienda verbal se efectiviza en la disputa de los dos ladrones que asaltan a la Sagrada Familia en su huida a Egipto.¹³ El mal ladrón propone la insensatez de repartirse uno y otro cada adulto y cortar a Jesús por la mitad como botín, algo que en sí mismo resulta inverosímil, pero que es eco de la matanza de los inocentes ordenada anteriormente en el texto por Herodes, lo que sin dudas identifica la figura del ladrón con la del rey de Judea como representaciones esenciales de la amenaza a Cristo y de la maldad en el poema: “descoig’ dellos qual más quisieres; / desí partamos el más chiquiello / con el cuchielo” (111-13).¹⁴ El buen ladrón, mientras tanto, solo intenta dilatar el disparate, albergando en su hogar a la Sagrada Familia: “pensemos de andar, / que hora es de alvergar; / en mi casa alvergaremos” (123-25).

Este diálogo, también fluctuante entre el avance y el retroceso de una situación, en este caso la amenaza concreta de muerte a Jesús, María y José, se opone totalmente al otro diálogo fundamental del poema (el de la Virgen y su hospedera, la esposa del buen ladrón) que es artífice del milagro de sanación del niño leproso por la mediación de María, vuelta acción, pero principiada en la palabra.

Ante sus lágrimas mientras baña a Cristo y la pregunta interesada de María por el motivo de su llanto, la mujer le cuenta a la Virgen el padecimiento de su hijo: “un fijuelo que havía, / que parí el otro día, / afélo allí don yaz, gafo” (169-71). La respuesta de la Virgen anticipa el milagro de sanación, concretado por el agua del baño de Cristo pero posible por la mediación mariana:¹⁵

La Gloriosa diz: “Dátmelo, varona,
yo lo bañaré, que no só ascorosa,

-
13. Según Chaplin, este episodio del robo es “the major event of the poem” (89). Su análisis responde al trabajo inaugural sobre el *Libro de los tres reyes de Oriente*, el de Fradejas Lebrero, que plantea que el texto está compuesto de “dos partes, yuxtapuestas ó inhabilmente ligadas” (144), y demuestra que la Adoración inicial de los Magos es en verdad una introducción que conduce a los eventos esenciales del poema. Posteriormente, Richardson retoma el problema estructural del texto, aseverando que “the episode of the Magi and the massacre, far from being a mere introduction to a bipartite scheme, is, in fact, an integral part of a tripartite work” (184).
 14. Todas las citas del poema corresponden a la edición de Zubillaga del códice en su conjunto, indicándose a continuación de cada una el número de versos correspondientes.
 15. El destacado papel de María en el milagro conduce a Alvar a plantear el *Libro de los tres reyes de Oriente* como “un texto de apología mariana, aunque –ahora lo vemos– no haya cuajado en la última parte del poema” (1965, 101).

e podedes dezir que en este año
non puede aver mejor vaño”. (173-76)

Nuevamente, como en la *Vida de Santa María Egipcíaca*, el milagro se percibe como la unión de la palabra y la acción que esa palabra implica y sostiene, definiendo un perfil dialógico asociado a la santidad y sus formas de expresión.

Las palabras sinceras del dolor de una madre en el *Libro de los tres reyes de Oriente* provocan el milagro, así como la afligida confrontación con su propia vida anterior de pecado ocasiona el encuentro de Gozimás con María Egipcíaca y el milagro de su palabra profética en la *Vida de Santa María Egipcíaca*, de modo similar a la forma en que el discurso dolorido de Tarsiana en el *Libro de Apolonio* determina una prodigiosa anagnórisis después de las adivinanzas.

En este poema de materia antigua, la sucesión de preguntas y respuestas como juego verbal representado por la dinámica de las adivinanzas no conduce directamente a nada, aunque prepara y anticipa la anagnórisis que se da a través de un soliloquio de Tarsiana, que expresa su sufrimiento interior (“Diziá: ‘¡Ay, mesquina, en mal ora fuy nada! / Siempre fue mi ventura de andar aontada; / por las tierras ajenas ando mal sorrostrada’”, 530a-c) y que se revela como verdad ante Apolonio, oyente involuntario que se reconoce, sin embargo, en las palabras dolidas de su hija (“¡Ay, rey Apolonyo, de ventura pesada, / si sopieses de tu fija tan mal es aontada, / pesar avriés e duelo, e sería bien vengada”, 537a-c). Apolonio convierte el soliloquio en diálogo cuando le hace a Tarsiana una pregunta (“Demás si me dixiesses, qua puédete menbrar, / el nombre del ama que te solié criar, / podríemosnos por ventura amos alegrar”, 541a-c), mediante cuya respuesta comprueba que son padre e hija (“La ama, diçe, de que siempre menguada me siento, / dixiéronle Licórides, sepades que non vos miento”, 542cd).

Palabras afligidas, similares a las de Tarsiana, también salen de la boca de Apolonio cuando naufraga en Pentápolis y recuerda los hechos que lo llevaron hasta allí; el soliloquio no brinda información desconocida o que no haya sido ya narrada o referida en el poema, sino que enfoca la percepción personal de la pérdida, bajo la forma de la exteriorización de la interioridad.¹⁶ A su exclamación inicial (“¡Mesquino, dixo, que por mal fuy nascido!”), 114d), se suman menciones al sufrimiento resultado de su búsqueda infructuosa de matrimonio (“gané ena-

16. A pesar de no tener un interlocutor intratextual, este soliloquio de Apolonio puede proponerse extranarrativamente como un diálogo con el oyente o lector del poema, que solo a través de las palabras doloridas del héroe puede comprender la medida real de sus padecimientos.

miztat, salí dende aontado / et torné sin la dueña, de muerte enamizado”, 115ab) y referencias a su periplo como pecado (“Movióme el pecado, fizom’ ende salir, / por fer de mí escarnio, su maleza complir”, 118ab) y al mar como espacio de su padecimiento (“Fizo su ateneñcia con las ondas del mar, / viniéronle los vientos todos a ayudar; / semejava que Antioco los enviara rogar”, 119a-c).

Comparar las palabras que Apolonio se dice a sí mismo “su cuita rencuando” (121b) con aquellas que le dice al pescador que lo encuentra como náufrago en Pentápolis lleva a apreciar cómo los discursos se estructuran de manera diferente, según su interlocutor. Frente a la exteriorización de la vida interior, clave de su soliloquio, su segundo discurso se caracteriza por otros términos más informativos; de lo subjetivo a lo objetivo, el héroe cambia la exclamación inicial previa por la descripción de su mezquindad, distinguible a simple vista en su apariencia (“Amigo, dixo el rey, tú lo puedes veyer, / pobre só e mesquino, non trayo nuil aver”, 123ab), y de la visión interna de los hechos se pasa al recuento de los hechos en sí mismos, lo que se comprueba en la sucesión de los verbos de acción consignados en primera persona: “Fuy a Antiocha casamiento buscar” (126a), “non recabé la dueña, óveme de tornar” (126b), “metíme en las naves con una noche oscura” (127b), “arribamos en Tarso, tierra dulce e segura” (127d), “quanto nunca traía allá lo he dexado” (129c), etc. De este modo, bajo la técnica compositiva básica del poema –la repetición– no solo las distintas voces (la del narrador, la de los demás personajes), sino la misma voz protagonista reitera la dinámica de la aventura focalizando, de acuerdo con el interlocutor, los sentimientos o los hechos mismos.

La respuesta del pescador identifica su discurso, así como toda su figura, con el camino de vida de todo cristiano, a pesar de que ninguno en esta historia realmente lo sea:

El estado deste mundo siempre así andido,
cada día se camia, nunca quedo estido;
en toller e en dar es todo su sentido,
vestir al despojado e despojar al vestido.

Los que las aventuras quisieron ensayar,
a las vezes perder, a las vezes ganar,
por muchas de maneras ovieron de pasar;
quequier que les abenga anlo de endurar.

Nunqua sabrién los omes qué eran aventuras
 si no perdiessen pérdidas o muchas majaduras;
 quando an passado por muelles e por duras,
 después se tornan maestros e cren las Escripturas.

El que poder ovo de pobre te tornar
 puédete si quisiere de pobreza sacar;
 non te querrián las fadas, rey, desmanparar;
 puedes en poca d'ora todo tu bien cobrar. (134-37)

Sus palabras finales, una invitación que señala el paso del discurso a la acción, refuerzan la asociación del pescador con el cristianismo, ya que su identificación con San Martín de Tours resulta obvia en su ofrecimiento de compartir lo poco que posee: “de lo que yo hoviere servirte he de buen grado. / Un vestido he solo, flaco e muy delgado, / partirlo he contigo e tente por mí pagado” (138b-d). Ya Goepp (156) destacó, al analizar la fuente latina del *Libro de Apolonio*, que esta especial circunstancia del pescador compartiendo su manto con el héroe desesperado recuerda a la leyenda de San Martín de Tours, quien también comparte su capa con un hombre casi desnudo pidiendo limosna, ejerciendo así su caridad; Jesús se le aparece a Martín esa misma noche con la mitad de la capa que éste le había entregado al pobre, según se testimonia por ejemplo en la *Legenda aurea*.

Por otro lado, frente a los discursos asociados con el bien y la verdad cristianos, las órdenes o pedidos de asesinato en el *Libro de Apolonio* nunca dejan espacio al diálogo, aunque dan cuenta de perfiles personales del todo claros detrás de las palabras. Antioco le ofrece a Taliarco los tesoros que quiera, con tal de que mate a Apolonio (“Por gladio o por yerbas, si matar lo pudieres, / desde aquí te prometo qual cosa tú quisieres”, 40cd), en tanto Dionisa se niega a pagarle al rufián que había contratado para matar a Tarsiana (“¡Vía, dixo, daquende, falso e traidor! / As fecho omeçidio e muy gran traición, / non te prendré por ello vergüença nin pavor”, 388b-d), engañando después también a Apolonio sobre esa muerte (“Rey, de tu fija esta es la verdat: / al corazón le priso mortal enfermedat, / passada es del sieglo, esta es la verdat”, 438b-d). Palabras todas asesinas y traicioneras, que asocian el mal en el poema con el discurso engañoso. Lo mismo sucede con el personaje de Herodes en el *Libro de los tres reyes de Oriente*, que expresa toda su maldad en la orden de asesinar a los recién nacidos inocentes: “Dixo a sus vassallos: ‘¡Vía! / Quantos niños fallar podredes, / todos los descabeçedes’” (55-57).

En contraposición a las palabras traicioneras que ordenan asesinatos, el discurso profético –asimismo imperativo– funciona de manera totalmente opuesta, ya que es imagen de la palabra verdadera, en tanto discurso divino que siempre guía las conductas humanas, como lo demuestran las palabras del ángel que en el *Libro de Apolonio* reorientan el viaje del héroe para que éste encuentre a su esposa Luciana y se produzca la reunión familiar final:

Apolonyo, non as a Tiro que buscar,
 primero ve a Efesio, allá manda guiar;
 quando fueres arribado e salido de la mar,
 yo te diré qué fagas por en çierto andar. (578)

De manera similar, en el *Libro de los tres reyes de Oriente*, un ángel ordena a la Sagrada Familia la huida a Egipto:

Dixo: “Lieva, varón, e ve tu vía,
 fuye con el niño e con María;
 vete para Egipto,
 que así lo manda el escripto”. (86-89)

Aunque estos discursos divinos no asumen la forma cabal de un diálogo, sí expresan la relación deseable y posible entre los seres humanos y la divinidad, además de remarcarse como la respuesta divina a las necesidades humanas, como se establece en la *Vida de Santa María Egipciaca*, en donde la profecía es réplica directa al pedido de orientación de María una vez arrepentida de su vida pecaminosa:¹⁷

De sus pecados bien alimpiada
 a la imagen dio tornada;
 bien mete en ella creyencia,
 consejo le pide de penitencia:
 por quál guisa la manterná
 o a quál parte irá.

17. La plegaria, en este sentido, es definida por Coseriu como un texto de naturaleza muy particular, una “unidad textual en el ámbito de la religión, en la que un sujeto humano singular o múltiple pide, directa o indirectamente, algo a Dios omnipotente, con la convicción de que Dios está dispuesto a escucharle” (2003, 5). Lo que caracterizaría lingüísticamente a la plegaria sería, justamente, la seguridad de que es posible establecer un diálogo con Dios.

Una boz oyó veramente
 que le dixo paladinamente:
 “Ve a la ribera de sant Jordán,
 al monesterio de Sant Johán.
 Una melezina prenderás,
 de todos tus pecados sanarás;
 Corpus Christi te darán
 e fuente Jordán te passarán.
 Depués entrarás en un yermo
 e morarás hí un grant tiempo.
 En el yermo estarás,
 fasta que bivas hí te despondrás”. (626-43)

Al plantear el estudio del *Libro de Apolonio* en un doble abordaje crítico que incluya tanto su contexto diacrónico como sincrónico, Deyermond afirma que ante el análisis genético, que abarca siglos e idiomas diferentes, “el contexto codicológico, en cambio, subraya el elemento religioso” (1989, 153). En este sentido, la sucesión de los tres poemas que componen el Ms. Esc. K-III-4 da cuenta de una progresión de figuras cada vez más santas, que en sus perfiles dialógicos representan la medida de un universo cristiano con personajes y protagonistas distintos, pero que se reconocen en las similitudes de su lenguaje verdadero y asociado a valores trascendentes, más allá de sus diferencias.

Las palabras “proféticas” de Apolonio al resolver adivinanzas y las palabras de un personaje secundario como el pescador acerca de la marcha del mundo, identificable sin embargo en su conducta con San Martín de Tours,¹⁸ avanzan progresivamente en el perfil dialógico de Santa María Egipciaca –en el segundo poema del código– hasta volverse palabras-profecías-milagros que la definen ya como santa, culminando en la última historia del Ms. K-III-4 en verdades cristianas que en la mediación de María se unifican como milagros asociados directamente con Cristo.

La dualidad del lenguaje, representada inicialmente sobre todo por las adivinanzas y su condición verbal ambigua entre lo que ocultan y lo que desvelan

18. Los principales estudios que focalizan los elementos cristianos en el *Libro de Apolonio*, además del de Deyermond que señala que lo constante en el poema es “el sistema cristiano de valores dentro del cual el poeta encaja la acción y los personajes” (1989, 162), son el de Surtz sobre las referencias hagiográficas de la historia y el de Brownlee acerca de Apolonio como representación del hombre en tanto eterno peregrino cristiano.

en el *Libro de Apolonio*, se expresa en los otros dos poemas en los diálogos como discursos agonales que unifican finalmente la variedad verbal en la palabra divina que a la vez refiere y remite al milagro cristiano, ya sea el de la comunión (en la *Vida de Santa María Egipciaca*) o el del bautismo (obvio en el agua purificadora del agua del baño de Cristo que sana al niño leproso en el *Libro de los tres reyes de Oriente*). La palabra sagrada, de esta forma, se revela como la única estable y verdadera, que puede convertirse en acción cierta mediante el milagro, más allá de los juegos de palabras y las disputas varias que caracterizan y siempre definirán en su alteridad a la naturaleza –sobre todo verbal– humana.

En conclusión, el análisis de los perfiles de diálogo en la inscripción codicológica de los tres poemas que integran el Ms. K-III-4 muestra una progresión en la intensidad del mensaje cristiano, que posibilita avanzar en una lectura unitaria del códice que se percibe en numerosos componentes y elementos tanto narrativos como retóricos, pero que se evidencia de manera privilegiada en la consideración del lenguaje como lazo indiscutible entre los hombres y nexo también inquebrantable entre Dios y la humanidad.

OBRAS CITADAS

- Alvar, Manuel, ed. *Libro de la infancia y muerte de Jesús (Libre dels tres reys d'Orient)*. Madrid: CSIC, 1965.
- Alvar, Manuel, ed. *Libro de Apolonio*. 3 vols. Valencia: Fundación Juan March/Editorial Castalia, 1976.
- Beresford, Andrew M. "The *Vida de Santa María Egipciaca* and the Question of Manuscript Unity". *Text & Manuscript in Medieval Spain: Papers from the King's College Colloquium*. Ed. David Hook. London: Department of Spanish & Spanish-American Studies, 2000. 79-102.
- Brownlee, Marina Scordilis. "Writing and Scripture in the *Libro de Apolonio*: The Conflation of Hagiography and Romance". *Hispanic Review* 51.2 (1983): 159-74.
- Chaplin, Margaret. "The Episode of the Robbers in the *Libre dels tres reys d'Orient*". *Bulletin of Hispanic Studies* 44 (1967): 88-95.
- Clark, Doris. "Tarsiana's Riddles in the *Libro de Apolonio*". *Medieval Hispanic Studies Presented to Rita Hamilton*. Ed. A. D. Deyermann. London: Tamesis, 1976. 31-43.
- Coseriu, Eugenio. *Competencia lingüística: elementos de la teoría del hablar*. Madrid: Gredos, 1992.

- Coseriu, Eugenio. "Orationis fundamenta: la plegaria como texto". *Rilce* 19.1 (2003): 1-25.
- Delgado, Edmundo Ernesto. "Penitencia y Eucaristía en la conformación de la vertiente occidental de la leyenda de Santa María Egipciaca: un paradigma de negociación cultural en la Baja Edad Media". *Revista de Poética Medieval* 10 (2003): 25-55.
- Deyermund, Alan. "Motivos folklóricos y técnica estructural en el *Libro de Apolonio*". *Filología* 13 (1968-1969): 121-49.
- Deyermund, Alan. "Emoción y ética en el *Libro de Apolonio*". *Vox Romanica* 48 (1989): 153-64.
- Fradejas Lebrero, José. "El *Evangelio árabe de la infancia* y *Lo Libre dels tres reys d'Orient*". *Tamuda* 5 (1957): 144-49.
- Goepp, Philip H. "The Narrative Material of *Apollonius of Tyre*". *ELH: A Journal of English Literary History* 5.2 (1938): 150-72.
- Grieve, Patricia E. "Building Christian Narrative: The Rhetoric of Knowledge, Revelation, and Interpretation in *Libro de Apolonio*". *The Book and the Magic of Reading in the Middle Ages*. Ed. Albrecht Classen. New York: Garland, 1998. 149-69.
- Kabatek, Johannes. "Introducción". *Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico: nuevas perspectivas desde las tradiciones discursivas*. Ed. Johannes Kabatek. Madrid: Iberoamericana/Frankfurt am Main: Vervuert, 2008. 7-16.
- Kassier, Theodore L. "The Rhetorical Devices of the Spanish *Vida de Santa María Egipciaca*". *Anuario de Estudios Medievales* 8 (1972-1973): 467-80.
- Kelley, Mary Jane. "Ascendant Eloquence: Language and Sanctity in the Works of Gonzalo de Berceo". *Speculum* 79 (2004): 66-87.
- Koch, Peter. "Tradiciones discursivas y cambio lingüístico: el ejemplo del tratamiento *vuestra merced* en español". *Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico: nuevas perspectivas desde las tradiciones discursivas*. Ed. Johannes Kabatek. Madrid: Iberoamericana/Frankfurt am Main: Vervuert, 2008. 53-87.
- Richardson, Vivienne. "Structure and Theme in the *Libre dels tres reys d'Orient*". *Bulletin of Hispanic Studies* 61 (1984): 183-88.
- Ridruejo, Emilio. "Para un programa de pragmática histórica en español". *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Vol. 1. Eds. María Teresa Echenique Elizondo y Juan Sánchez Méndez. Madrid: Gredos, 2002. 159-77.
- Robertson, Duncan. "Poem and Spirit: The Twelfth-Century French *Life* of St. Mary the Egyptian". *Medioevo Romanzo* 7.3 (1980): 305-27.

- Robertson, Duncan. "Twelfth-Century Literary Experience: The Life of St. Mary the Egyptian". *Pacific Coast Philology*. 22.1/2 (1987): 71-77.
- Rodríguez Temperley, María Mercedes. "Las adivinanzas en el *Libro de Apolonio*". *Medievalia* 17 (1994): 22-29.
- Schrott, Ángela. "El discurso de los santos en Gonzalo de Berceo: actos de habla y perfiles dialógicos desde la perspectiva de la pragmática histórica". *Actas del VIII Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Vol. 2. Ed. Emilio Montero Cartelle. Santiago de Compostela: Asociación de Historia de la Lengua Española, 2012. 2405-16.
- Seidenspinner-Núñez, Dayle. "The Poetics of (Non)Conversion: The *Vida de Santa María Egipcíaca* and *La Celestina*". *Medievalia et Humanistica* 18 (1992): 95-128.
- Surtz, Ronald E. "The Spanish *Libro de Apolonio* and Medieval Hagiography". *Medioevo Romanzo* 7 (1980): 328-41.
- Swanberg, Ellen. "The Singing Bird: A Study of the Lyrical Devices of *La Vida de Santa María Egipcíaca*". *Hispanic Review* 47 (1979): 339-53.
- Swanberg, Ellen. "Oraisons and Liaisons: Romanesque Didacticism in *La Vie de Sainte Marie l'Egyptienne*". *Romance Notes* 23 (1982-1983): 65-71.
- Wasserman, Julian N., y Lois Roney, eds. *Sign, Sentence, Discourse: Language in Medieval Thought and Literature*. Syracuse: Syracuse UP, 1989.
- Zubillaga, Carina. *Poesía narrativa clerical en su contexto manuscrito: estudio y edición del Ms. Esc. K-III-4 ("Libro de Apolonio", "Vida de Santa María Egipcíaca", "Libro de los tres reyes de Oriente")*. Buenos Aires: SECRI, 2014.